



НОВ БЪЛГАРСКИ УНИВЕРСИТЕТ

ДЕПАРТАМЕНТ ФИЛОСОФИЯ И СОЦИОЛОГИЯ

Ася АсеноваМаркова

Достойнство и човешки способности

Нормативни ориентири за достойно третиране на хора с ментални увреждания

АВТОРЕФЕРАТ

на дисертационен труд за присъждане

на образователна и научна степен „Доктор по философия“

Научен ръководител: **доц. д-р. Димитър Вацов**

Рецензенти: **проф. Христо Тодоров, проф. Стилян Йотов**

София 2014

СЪДЪРЖАНИЕ НА АВТОРЕФЕРАТА:

I. СТРУКТУРА НА ДИСЕРТАЦИОННИЯ ТРУД

II. ОБЩА ХАРАКТЕРИСТИКА НА ДИСЕРТАЦИОННИЯ ТРУД

1. Предмет
2. Цели
3. Метод
4. Теза
5. Служебни данни

III. ПРЕДСТАВЯНЕ НА ДИСЕРТАЦИОННИЯ ТРУД

IV. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

V. ПРИЛОЖЕНИЕ

1. Приноси на изследването
2. Публикации по темата на дисертацията

I. СТРУКТУРА НА ДИСЕРТАЦИОННИЯ ТРУД

Увод

Част I

1. Контексти на употреба на понятието “достойнство“
2. Въведение в концепцията на Кант за човешкото достойнство
3. Достойнството като способност за добра воля
4. Помежду страха и склонността към моралния закон: уважение и дълг
5. Царството на целите или достойнството на човечеството

6. Кантианската концепция за достойнство: Заключение

Част II

7. Принципите на човешкото достойнство в пространството на основанията: интерсубективно предефиниране на кантианската концепция за достойнство
8. Два вида достойнство
9. Ролята на опита с респект за изграждането на достойнство и морално съзнание
10. Унижението като идеологическа практика. Овещняване и деперсонализиране
- 10.1. Афектираното достойнство и духът на абстракцията
- 10.2. Човешкото достойнство - способност за съпротива срещу формите на деперсонализация

Част III

11. Справедливото и порядъчното общество
12. Достойнство и човешки възможности за развитие
13. Нормативни ориентири към една етика на взаимния респект от перспективата на човешките способности

Заключение

Библиография

II. ОБЩА ХАРАКТЕРИСТИКА НА ДИСЕРТАЦИОННИЯ ТРУД

1. Предмет

Предмет на това изследване е понятието за „достойнство“ по отношение на хора с ментални уреждания. По-конкретно: 1) става въпрос да се направи обозрима експлицитната и имплицитна всекидневна и философска употреба на понятието „достойнство“, 2) като същевременно се търси връзка с теории и принципи от полето на философията, способни да обяснят и обосноват дължимо отношение на респект, спрямо хора, които не могат да бъдат наречени „автономни“ и „рационални“. По такъв начин ние се опитваме да обосновем, че универсалният принцип на зачитане на човешкото достойнство, който според идеята и понятието си трябва да включва всички хора, не бива да бъде ограничаван от един тясно рационалистски речник, както това се случва в традиционния философски дискурс върху понятието „достойнство“ и по-специално при Кант.

2. Цели

Целта на изследването е: 1) Да открие един сериозен теоретичен пропуск в класическия философски дискурс върху човешкото достойнство и да представи на вниманието на читателите свързаните с този пропуск съществени и подчертано негативни практически референции в областта на основанията и практиките на засвидетелстване на респект спрямо хора с ментални увреждания. 2) Да покаже, как съвременната морална философия, стъпваща върху пост-аналитична основа, може да бъде полезна за артикулирането на едно универсално нормативно-практическо понятие за „достойнство“, различно от това за „автономия“. Целта е по този начин да се преодолее неконсистентността на трансценденталистката Кантова формулировка, изключваща хората с ментални увреждания. 3) Да обоснове

едно универсално практическо понятие за „достойнство“. 4) Да демонстрира произтичащата от различаването между „достойнство“ и „автономия“ силна епистемологична и критическа функция спрямо съвременни политически теории и практики, като се покажат техни вътрешни противоречия и като очертаят пътища за тяхното решаване. 5) Да очертае нормативни ориентири за респект на човешкото достойнство и по-специално на достойно третиране на хора с ментални увреждания. Това трябва да стане на основата на различаването между практики на респект към човешката способност за автономия и практики на респект към общата човешка способност за съпротива срещу деперсонализацията на човешки същества, разбрана като базова способност за човешко достойнство.

3. Метод

Използвани са паралелно два допълващи се метода: 1) Разчитаме на методологията на **„прегледното представяне“**, демонстрирана и описана от Витгенщайн във „Философски изследвания“ за изясняване границите на смислената употреба на понятието „достойнство“, за да 2) включим така изчистените понятия в методологическата фигура на **„рефлексивното равновесие“**, проведена и описана от Джон Ролс в рамките на неговата „Теория на справедливостта“:

- 1) Приложението на метода на понятийния или езиков анализ на Лудвиг Витгенщайн трябва да се разбира като „прегледното представяне“ (Übersichtliche Darstellung) на прилики и различия („семеини прилики“) между употреби (имплицитни и експлицитни) на понятия, около които възникват недоразумения, неразбиране или спорове, относно уместността или правилността на съответна употреба. Изхождаме от това, че този метод е приложим за всяка езикова игра, в която възникват недоразумения. Конкретно за нашето изследване с прилагането на този метод се преследва отговор на въпроса дали противниците и застъпниците на твърдението, че и хора, които не могат да бъдат наречени автономни и рационални (каквто е случаят при много хора с ментални увреждания), боравят с едно и също, или

с различни понятия за „достойнство“? С помощта на този метод трябва да се установи дали появилите се обръквания са 1) чисто езикови (като по този начин се съдейства на комуникативното разбирателство), или 2) те са израз на принципните различия и несъвместимост в интересите на страните, отиващи отвъд въпросите на правилното или погрешно разбиране. При подобни спорове философската намеса се изразява в това, че приканва – реално или виртуално - участниците в комуникацията да експлицират своята интерпретация на правилото, според което използват оспорваните значения (приканва ги да дефинират понятията си).

- 2) Паралелно с това в работата непрекъснато се търси установяването на „рефлексивно равновесие“ между изяснените чрез понятиен анализ значения на понятието „достойнство“ с най-убедителните философски концепции и принципи на човешкото достойнство, които историята на философията ни предоставя. С термина „рефлексивно равновесие“ (reflexive equilibrium) Джон Ролс обозначава този тип подход на динамично напасване между наши всекидневни интуиции, оформящи списък от твърдения с релевантни към тях философски принципи и теории. Без да се търси отговор на безнадеждния въпрос дали теориите ни оформят всекидневните ни интуиции, или случаят е тъкмо обратният, Ролс се опитва да покаже как е възможно да „еквилибрираме“ между твърдения и теории по такъв начин, че интуициите и теориите ни взаимно да се просветляват и напасват едни към други, докато не вземем решение кои възгледи трябва да коригираме, от кои теории - какво да вземем и какво да изоставим, от кои принципи и възгледи трябва напълно да се откажем (тъй като около тях не би могло да възникне обща основа за съгласие) и кои принципи следва да приемем или да оставим да важат.

В последна сметка усилието ни е взаимно да ги уравновесим по такъв начин, че на определен етап да сме способни да направим избор между алтернативните кандидати за дефиниции или принципи, удовлетворителни за всички участници в една хипотетична ситуация на договаряне.

4. Теза

Философската теза на този дисертационен труд е, че съществува практическа разлика в употребите на понятията „достойнство“ и „автономия“, разлика, която не е концептуализирана в рамките на класическия философски и морално-политически дискурс върху понятието за „достойнство“. На базата на откритите прилики и разлики в правилата за употреба между „достойнство“ и „автономия“, ние формулираме следната теза: Базовото човешко достойнство се състои в способността да се изразяват различни форми на съпротива срещу практики на деперсонализация. Формите на деперсонализация на човешки същества, при които може да се говори за загуба на непосредствен усет към членството на всеки човек към човешката общност, са базови форми на унижение, засягащи не просто отделни човешки същества, но според степента си на разпространение, засягащи качеството на социалните условия, правещи изобщо възможно култивиране и защита на човешко достойнство.

5. Служебни данни

Дисертационният труд е в обем от 265 страници. Състои се от увод, 13 глави и 2 подглави към глава № 10. Библиографията включва 61 заглавия на български, английски, немски и руски език.

III. ПРЕДСТАВЯНЕ НА ДИСЕРТАЦИОННИЯ ТРУД

Увод

В увода е описан проблемът, налагащ провеждането на изследването: Показано е, че този проблем не е просто теоретичен проблем пред философията, тъй като философското понятие „достойнство“, разбрано като характеристика на всички хора надарени с разум“, е заложено като основна

ценност в Универсалната харта на правата на човека. Подчертано е, че разликата между „духа“ и „буквата“ на универсалните човешки права е възможно да се използва (и практически често се използва) експлицитно или имплицитно като основание на практики на дехуманизация на хора с ментални увреждания. 2) В увода също така са описани и обосновани двата допълващи се метода, чрез които се води изследването. 3) Направени са терминологични изяснения относно понятието „ментални увреждания“, което е използвано в рамките на дисертационния труд.

1. Контексти на употреба на понятието „достойнство“

В тази глава е опитано да бъде показан контрастът между относителната еднозначност на употребата на понятието „достойнство“ в доминантния философски дискурс, доминиран основно от разбирането на достойнството като автономия, спрямо разнообразието от всекидневни употреби на понятието. Чрез очертаването на този контраст се проблематизира адекватността на философското понятие за „достойнство“, като бива пробудено съмнение, че в нейните рамки то е формулирано по начин, който редуцира съществени практически смисли, проявяващи се във всекидневната му употреба. Като държим сметка за предупреждението на Витгенщайн, че отдалечеността на философията от практиката е една основните причини за конструиране на догматични идеологии или чисти безсмислици в езика, ние формулираме аналитичната задача на следващата част на дисертационния труд: Да се анализира в детайли употребата на понятието „достойнство“ в рамките на концепцията на Кант, развита в „Основи на метафизика на нравите“. (Кант, 1974).

2. *Въведение в концепцията на Кант за човешкото достойнство*

Главата въвежда в концепцията за достойнство на Кант, развита в „Основи на метафизика на нравите“, чрез едно първоначално очертаването на нейните рамкови понятия.

Придържайки се към заявените от нас методологически предписания навсякъде, където формулировките на Кант изглежда, че се отдалечават от обичайни морални интуиции и разбирания, ние подчертаваме риска от неразбиране и отхвърляне, както и проверяваме дали, без промяна на смисъла, тези „необичайни употреби“ могат да бъдат преведени в всекидневни морални изказвания.

За рамковите понятия на концепцията за достойнство на Кант се осведомяваме от заявената от него методологическа теза: да се избягва стриктно смесването между рационални и емпирични основания в етиката, полагащо се с оглед на дефинираната от него цел. Тази цел е да се установи способен ли е разумът, разчитайки само на себе си, да определи закона на нравственото поведение. Преведена в термините на философията на всекидневния език, тази задача се свежда до внимателно отделяне на емпирични от рационални понятия в езика на етиката. Така се очертава, че понятието „достойнство“ предстои да бъде изяснявано във взаимовръзка на понятия от „арсенала“ на рационализма във философията. Към този „арсенал“ открояваме на първо място понятията **„необходимост“** и **„общовалидност“**, съдържащи се в граматиката на понятието „закон“: търси се възможност за мислене на един **закон на нравствеността**.

3. *Достойнството като способност за добра воля*

Проследява аргументите на Кант, отхвърлящи способността на разума да формулира в себе си **необходима и общовалидна** идея за **щастие**. На базата на тези аргументи понятието за „щастие“ е разпределено към областта на практическата антропология и разграничено от областта на

рационалния морал, заедно с всички онези понятия, които бележат обичайни пътища към постигане на щастие. Става дума например за обичайни представи за подчинение на склонности или за преследване на рационални интереси с оглед постигане на благополучие. Заклучаваме, че правилата на „моралната езикова игра“ изключват едновременно да обслужваме **склонностите си, инстинктите си, частните си интереси, стратегическите си действия** и да си придаваме заради това добавената стойност на морала. Тези негативни определения, чрез които заедно с Кант се опитваме да достигнем да формулировка на едно необходимо и общовалидно понятие за „**нравствено добро**“, са ни от полза, доколкото дискредитират емпиричната основа на моралния скептицизъм, и позволяват да се открият етически понятия, чиито пълен смисъл е достъпен единствено в открояването на разликата между **фактичност и валидност**. Такова понятие, което е валидно в сферата на етиката, въпреки че неговата фактичност не може да бъде безспорно потвърдена като действителна, е понятието за една „**добра воля**“. Невъзможността да се убедим в действителността на нечия „добрата воля“ не засяга нейната нормативна валидност и ключова практическа роля в областта на морала.

Открояваме, че към граматиката на употреба на понятието за „добрата воля“ принадлежи това, че тя се приписва „**по предпоставка**“, а не на **базата на емпирични съображения**. Признанието на някого като морален агент означава на практика признаване на възможност и способност той да се ориентира по морални принципи, да действа, воден от чисти мотиви, да има отношение към доброто - да има идеали и ценности, да проявява добра воля. Само в контекста на допускането, а не на научната сигурност, има смисъл да се отправят морални обвинения или похвали, да се осъжда поведение, да се налага наказание.

4. *Помежду страха и склонността към моралния закон: уважение и дълг*

Усилието ни в тази глава е да разберем как може да ни бъде дадена представата за една възможна „добра воля“. Представен е отговорът на Кант – една „добра воля“ се определя от „идеята за доброто като цел само по себе си“. Този отговор обаче остава неясен, без допълнително разискване, как е възможно да разпознаем доброто като наша цел, след като от идеята за него е отстранено всякакво емпирично съдържание? Отстранявайки всяко съдържание от тази представа, за Кант остава единствено „формата“ на доброто: *„Абсолютно доброто е възможно единствено като форма на искането.“* Това изречение, особено ако не сме се занимавали с философия, би могло да ни се стори странно, защото, каква форма може да има едно желание, едно искане, една воля, освен конкретната форма на предмета на искането? Трудността е, че тук „предметът на искането“ е неограниченото от нищо „добро“ - т.е. неограниченото от **никаква форма** добро. Кант се е сетил коя е тази форма в езика ни, която има точно този смисъл, затова смята, че би измъкнал всекиго от главоблъсканицата. Това е формата на „закона“ или „на законосъобразността“. Макар тук да става дума за един закон на разума, когато говори за „формата на закона“ и „законосъобразността“, Кант ги мисли по аналогия с природните закони. Ние знаем какво означава да се живее под условията на природната необходимост. За да разберем повече за чистата форма на практическия разум, ние трябва да се ориентираме по тази аналогия, като видим кои са понятията и правилата, очертаващи правилното говорене за природна законосъобразност. А това са понятията: „всеобщност“, „необходимост“, „задължителност“, „причинно-следствена зависимост“. Приложени по аналогия към областта на морала, тези понятия действително правят по-разбираема тезата на Кант, че само искане, което приляга към формата на всеобщо природно законодателство, може да се нарече „добро без ограничение“. Това за Кант означава добро без противоречие. Граматиката на понятието „морален закон“ или за „морална дължимост“ изключват противоречивостта на искането: не може да съществува нещо, което

противоречи на природата си. Това означава: не мога да искам нещо за себе си, което да не мога да поискам за всички, и обратно.

„Противоречие“ и „непротиворечие“ са понятията, в които дефинираме критериите си за рационалност и разум. Именно разумът повелява интерес към доброто заради самото него, за да избегне изпадането в морални противоречия: да се докараме с постъпките си до условия, в които не бихме искали и не бихме могли да живеем като разумни същества. Тази повеля на разума е определена от Кант чрез понятието „дълг“. „Дълг“ - казва Кант - „е необходимостта на една постъпка от уважение към закона“. Затова и волята, определена от закона по необходимост е „добра воля“.(Кант,1974:39).

Усилията ни да тръгнем по-отдалеч към понятието „достойнство“, минавайки през тези за „добра воля“ и „дълг“, на този етап започват да ни възнаграждават, тъй като тук се натъкваме на едно понятие, което не бяхме срещали до сега - понятието „уважение“. „Уважението“, за което споменава Кант, е отправено към „моралния закон“. Моралният закон е източникът на задължението да се върши добро, дори във вреда на всичките ни склонности и интереси.

Употребата на думата „уважение“ може да се счита за уместна в контекста на направените до тук разсъждения. Това не е дума, която бихме употребили, за да опишем един обект, нито бихме го употребили във връзка с една склонност. Понятието „дълг“ има смисъл да се употреби само в противоположност на понятието „удоволствие“, за разлика от „склонност“, което предполага търсене на удоволствие или задоволяване на интерес. На този етап от разсъжденията ни ние сме принудени да заключим, че моралният закон е това, което притежава обективно достойнство при Кант. На страната на субектите остава единствено **чувството за уважение** към закона, което се засвидетелства в подчинението на същия. Тази употреба обаче отново изглежда чужда на всекидневния разум, тъй като бихме могли да се запитаем, какво общо има понятието „подчинение“ с това за „достойнство“. Пояснението на Кант, че има съществена разлика между това да подчиняваш от уважение, когато не си воден нито от **склонност**, нито от **страх**, прави приемлива тази теза. Уважението има непосредствено

влияние върху волята и по това то се отличава от всички останали чувства. Какво е „достоинство“ се разкрива чрез едно човешко чувство - чувството за уважение, породено от представата за една стойност, която го превъзхожда. Да ръководя постъпките си от „чисто уважение към моралния закон“ означава да действам според това, което този закон ми сочи за правилно, дори във вреда на всички мои субективни склонности. Формулата на този закон е : „[...] никога не бива да постъпвам другояче, освен така, *че да мога да искам, щото моята максима да трябва да стане всеобщ закон*“. (Кант, 1974:42).

На този етап ние достигаме до дефиниция на понятието **„добро“**: „доброто“ е **разумното в практическата област** – то е неговата **„природа“** и, защото е разумно, няма как да не бъде признато от разума по собствените му стандарти. С това може добре да се обясни и онази странна морална неустойка, наричана „гузна съвест“, която „плащаме“ по силата на моралния закон в нас - като разумни същества ние признаваме рационалността на доброто, дори да не постъпваме спрямо него.

Все още обаче не сме достигнали до експлицитна дефиниция на понятието „достоинство“: Ако и „достоинство“ да е само една обективна характеристика на моралния закон, ние трябва да научим нещо повече за нея, защото тя трябва да съдържа нещо, което да обяснява интуицията, че хората с ментални увреждания също притежават достоинство. За това в следваща глава ние опитваме да добием по-конкретна представа за „принципа на нравствеността“.

5. Царството на целите или достоинство на човечеството

В своята първа експлицитна формулировка Кант определя „достоинството“ като онова от „нещата“, които могат да бъдат определящо основание на една воля, „на чието място не може да се постави никакъв еквивалент“. Онова, на чието място не може да се постави еквивалент, притежава абсолютна вътрешна, а не разменна стойност и поради това може да се определи като „цел сама по себе си“. Тъй като във връзка с това

определение ние откриваме известно съвпадение на смисъла между „достойнство“ и „добро“, сега се питаме, дали формалният принцип на доброто и принципът на достойнството не са в действителност един и същи принцип?

Нашата отправна точка към разрешаването на този въпрос е твърдението на Кант, че не само „нравствено доброто“ има „достойнство“, но и „човечеството, доколкото е способно на него“. Тук ние виждаме възможност за оразличаване между двата принципа: трябва да опишем **условията, при които човек е способен на нравственост**, и да сравним дали понятията, в които са формулирани тези условия, съвпадат с понятията за **формална необходимост и общовалидност**, единствено в рамките на които можем да мислим за възможността на „доброто“ като „определящо основание“ на „нравствената воля“.

За да формулираме тези условия, на първо място, отчитаме, че когато Кант разглежда разума в неговата практическа способност (под понятието за „воля“), той диференцира между **автономна и хетерономна воля**. Изтъкваме отново също така, че нравствеността за Кант **не е сферата на фактичното, а на дълга, или на дължимото**: тя се отнася не до това, „което е“, а до това, което „трябва да бъде“ - **валидното**, което говори за **принудителния характер на нравствеността**. От тук ние заключаваме, че възможността да се разбере принудителната сила на морала и неговото достойнство, а с това и да се отговори на въпроса, как човек е способен на нравственост, изисква отговор, как е възможно да се мисли една категорична повеля (категоричен императив)?

Ние вече определихме формулата му, но все още не е ясно понятието за **коя цел** съдържа в себе си тази форма на законосъобразността, така че, като определяща сама по себе си цел, **всеки конкретен субект** не просто е склонен към тази цел, но е **принуден** винаги да държи сметка за нея?

Ние отхвърляме възможността под понятието за тази „цел сама по себе“ да се мисли идеята за „Бог“, тъй като понятието за „дълг“ няма смисъл по отношение на идеята за едно същество, което по необходимост избира доброто.

Разполагаме обаче с Кантовото описание на нравственото съзнание, белязано от непрекъснати противопоставяния между дълг и желания. Само за съществата, при които разумът е принуден да воюва с природата, за да наложи доброто като своя практическа воля, без каквито и да било гаранции, е смислено да се каже, че „притежават достойнство“ и че са „способни на нравственост“. Описанието на „достойнството на нравственото съзнание“ съвпада единствено с описанието на човешкото съзнание. Имаме основания да настояваме, че човечеството **е способно на достойнство**. Способно е, доколкото то е способно на **автономно действие**.

Целта или материята, която съдържа едновременно понятието за „всеобщост“ и за „субективност“, е понятието за „човечеството“, доколкото то може да има собствени (субективни) цели или максими, подходящи за всеобщо законодателство. Ние наричаме такива цели „идеали“ или „ценности“ и се стремим да живеем в съответствие с тях, независимо дали се проваляме в това намерение. Ценността на идеалите, както изглежда, се състои тъкмо в това, че са подходящи да бъдат не само собствени, а всеобщи цели. Единственият начин да мислим „достойнството“ като несравнима с нищо стойност, на чието място не може да се постави никакъв еквивалент, и на която можем единствено да засвидетелстваме уважение (което е всъщност обичайния, всекидневен смисъл на понятието за достойнство), е да мислим човека едновременно като член, но и като законодател в едно „царство на целите“. По аналогия с едно царство на природата, определено от общи закони, Кантовото понятие за „царство на целите“ ни позволява да мислим едновременно **равноценност** на **множеството** от цели сами по себе си, недопускащи **еквивалентност** или **взаимозаменяемост**, по начин, който не изпуска нито **формалността** на закона, нито **субективността** на целите. Общ закон с тежестта на категорична повеля тук може да се мисли единствено, ако той повелява да се пази свободата на целеполагане, същата тази свобода, която субектите си извоюват срещу природата (като автономия), когато го полагат, когато го следват и дори – когато го престъпват. Отношението, което „цели сами по себе“ си дължат едни на други, следователно е „взаимно уважение“, признаващо вътрешното достойнство на способните сами за себе си да

придават законосъобразност на постъпките си. Това уважение задължава към съпричастност към целите на другите под понятието за „**ДЪЛГ КЪМ ЧОВЕЧЕСТВОТО**“. Тази съпричастност от уважение е и единственото ограничение, което сам поставям пред собствената си свобода, тогава когато тя не би могла да бъде цел и на другите. „Царство на целите“ е следователно понятието, под което е възможно да мислим един категоричен императив, способен да утвърждава и пази достойнството на човечеството“. Това е най-удобно под формулата: „всички максими, изведени от собствено законодателство, трябва да се съгласуват с едно възможно царство на целите като с едно царство на природата“.(Кант, 1974:94).

6. *Кантовата концепция за достойнство - заключение*

Тази глава, заключителна за представянето на кантианската концепция за „достойнство“, ние използваме като възможност да ограничим въпроса за достойнството на хората с ментални увреждания до търсенето на отговор на пет въпроса. Без Кант, който откроява връзката между „достойнство“ и „нравственост“ в свързващите звена на „добрата воля“, „дългът“ - хипотетичен и категоричен, „законосъобразност“ и „автономия“, съзнанието за „равенство“ (равноценност) на „целите сами по себе си“, тези въпроси не биха могли да бъдат формулирани. Въпросите са следните:

1. Доколко хората с ментални увреждания имат морални конфликти като описаните тук в термините на законосъобразността, от една страна, и потребностите, от друга, дори и ако не са способни на автономия, в описания от Кант смисъл?
2. Могат ли хората с ментални увреждания да действат против склонностите си, инстинктите си, непосредствените си интереси?
3. Могат ли да се противопоставят на средата си и на други хора, да изискват зачитане и уважение?
4. Могат ли хората с ментални увреждания да разпознават като важни цели на други хора и да искат тяхното осъществяване?

5. Можем ли да твърдим, че действията им са единствено природно детерминирани?

Част II

7. Принципите на човешкото достойнство в пространството на основанията: интерсубективно предефиниране на кантианската концепция за достойнство

Тази глава представя схематично основните обновления, настъпващи в моралната философия под влиянието на прагматизма и пост-аналитичната философия на езика. Констатира се, че в рамките на обновената програма на моралната философия днес взаимният респект се приема за основен морален принцип. Този принцип повелява да се гледа на всеки отделен човек като на потенциален източник на нормативни претенции за обосноваване. Интерсубективистката, често допълнена и с хегелиански мотиви, трансформация на Кантовия подход към практическия разум и неговите принципи сега се фокусира върху ролята на рационалния дискурс и неговите критерии за валидизирането на нормативни претенции. В пост-кантианската морална философия постигането на автономия и човешка индивидуализация вече не се мислят извън процесите на социализация. Съществува съзнанието за това, че индивидите „се научават“ да разбират себе си като субекти, притежаващи вътрешна ценност, на която се дължи респект, доколкото биват изначално въввлечени в белязани от правилата на взаимния респект социални отношения.

Ние стъпваме на тази основа, за да поставим следния въпрос: Какво се променя за възможността да формулираме понятие за достойнство на хората с ментални увреждания, ако изхождаме от представата, че моралните норми се постигат интерсубективно в условия на взаимно коригиране в процеса на размяна на рационални основания?

Първият ни извод е, че онова, което е легитимно да се твърди за хората с ментални увреждания, трябва да стъпва или на въплътени в практиката самоочевидности, или когато определени самоочевидности са критически проблематизирани като несъответстващи на важащите по подразбиране норми - на защитени рационално аргументи. Докато не настъпи някакъв конфликт, нарушение или недоразумение, за моралните норми не се изисква да се обосновават и доказват. В това твърдение откриваме кантиански мотив: изхождаме от предпоставянето на достойнство у всеки, с когото си взаимодействаме като хора, тъй като това е базово условие, установяващо и правещо възможно пространството на взаимно уважение, с всичките позитиви и рискове, с които то е свързано. Тази предпоставка не губи нищо от аргументативната си сила, когато я пренесем на полето на прагматистки предефинирана представа за морал, защото не се позовава на нищо извън практически основания.

От тук насетне ни ръководи питането за това, кои са практическите основания да смятаме, че хората с ментални увреждания са хора, дори ако не сме склонни да ги наречем „разумни“ - в обикновения смисъл на тази дума? Приемаме за напълно легитимен очевидния отговор, че просто има и такива хора. Дори когато степента на увреждане е такава, че някой не може да артикулира езиково – в по-тесния смисъл на понятието „език“ - в пропозиционално правилни изречения - своите потребности, желания или несъгласие с определен начин на третиране, такъв човек остава естествено вписан в пространството на човешкото, доколкото значението на неговите действия или реакции остават разпознаваеми за някой друг. За това, какво означава да виждаш хората с ментални увреждания като хора, важат същите условия, при които просто виждаме хората като хора. Какво означава „да виждаш някого като човек“, според Авишай Маргалит (който тук следва експлицитно Витгенщайн), е равносилно на това да можеш да виждаш неговото тяло и телесни изражения в ментални термини. (срв. Margalit, 1998: 95). Ние знаем какво означават телесните (невербални) изрази – те изразяват емоции, отправят послания, разпознаваеми са. По същият начин онзи, който живее в близък досег до човек с увреждания, се научава да разпознава значението на неговото поведение. Да разбереш определено поведение като

израз на нормативна претенция (основателна или неоснователна), обаче вече изисква една култивирана в социалната практика нагласа, че срещу теб стои някой, когото нашето поведение може да унижи – да нарани усещане за вътрешна стойност, а не просто физически. Това означава да възприемаш **непосредствено** някого като човек.

Ние не negliжираме факта, че съществуват практики на дискриминация на хора с ментални увреждания, които по един или друг начин оспорват именно тяхната човешка същност. Точно това е нашият практически проблем, срещу който искаме да представим основания. Нормативни аргументи обаче рядко успяват да пробият дълбоки предразсъдъци при липсата на чувствителност за такъв тип основания. Точно за това нашето първо абсолютно базово основание не е експлицитно нормативно, а е антропологично – някои хора се доверяват по-лесно на емпирични аргументи: Хората, в това число и хората с ментални увреждания, за разлика от животните не притежават инстинкти, позволяващи им да се нагаждат и справят със заобикалящата ги среда по начин, който би могъл да им помогне да оцелеят и да продължават съществуването си. Всички хора са зависими едни от други както за своето чисто физическо, така и за своето „човешко“ формиране и реализиране от отношенията си с други хора, само че хората с ментални увреждания в зряла възраст са по-зависими от своите връстници, които не страдат от такива увреждания.

Ние опитваме да вземем на сериозно и възражението, че хората с ментални увреждания никога няма да станат способни да ръководят участието си в социалния свят от принципи на разума и да достигнат пълна възможност за автономия. Такива хора винаги ще останат зависими от тези, на които се пада да се грижат за тях.

Кант ни дава силно оръжие срещу подобни възражения: достойнството на човека не може нито да се докаже, нито да се отхвърли на базата на емпирични потвърждения или опровержения. Дали хора, които са родени с увреждания, могат да добият усещане за вътрешната си стойност (човешкото достойнство) зависи от пространството и границите, които сами определяме за морала в нашия живот, а моралът, както обосновава Кант, е

въпрос на дадената в аванс и без емпирични резерви „добра воля“. Условието за надмощване на емпиричните обусловености трябва да се търсят тук.

8. Два вида достойнство

В тази глава ние се питаме какви са правилата на тази езикова игра, в която с основание казваме за някого, че е „загубил достойнство“, а също и кога казваме, че нечие достойнство е „накърнено“. Питаме се има ли разлика между правилата на тези употреби? Това са изрази, които ни подсказват, че философското понятие за „неотчуждимо“ и „ненакърнено“ човешко достойнство стои в напрежение с някакъв друг смисъл на понятието, който все още не сме артикулирали ясно. Ние очертаваме тази двойственост, следвайки анализите на Йоханес Гийсингер върху употребите на понятието „достойнство“ в педагогическата концепция на Кант, която хвърля нова светлина върху концепцията за „достойнство“, развита в „Основи на метафизика на нравите“. Движим се между две статии на Гийсингер - „Kant on Dignity and Education“ и „Respect in Education“, в които се обсъжда въпросът за ролята на респекта към децата и подрастващите, т.е. - към все още неавтономните хора. И двете теми представляват интерес за нас, тъй като този автор защитава една теза, от която лесно могат да се направят продуктивни аналогии и за хората с ментални увреждания. Тази теза е следната: Съществува обосновано задължение за респект и към все още ненапълно автономните, развиващи се личности, каквито са децата и подрастващите. Задължението за респект има смисъл като практика, ориентирана към настоящето, тоест то трябва да бъде ориентирано по настоящи, индивидуални способности, потребности, склонности, интереси и нормативни претенции на децата, а не единствено с оглед на бъдещето и перспективата децата да се реализират като автономни възрастни. Децата трябва да бъдат респектирани в техния настоящ статус,

доколкото са отделни източници на обосновани нормативни послания, а не защото това са бъдещи възрастни.

В тази и в следващата глава ние се опитваме да обосновем същата теза като релевантна по отношение на респекта, дължим на хората с ментални увреждания: Основанието да респектираме тяхното достойнство не бива да се търси в една бъдеща перспектива, която ни ги представя като напълно развити, автономни личности. Ние показваме, че изискването за респект остава дължимо не само с оглед на това, дали хората с ментални увреждания някога могат да развият пълна морална автономност и отговорност за постъпките си, но, на първо място, с оглед на развитието на тяхното достойнство, разбрано най-общо като позитивното усещане за себе си като за някого, който е важен като отделна личност, със свои индивидуални потребности, привързаности и желания.

Ние аргументираме тази теза, възползвайки се от опита на Гийсингер да си отговори на въпроса, каква роля играе понятието „достойнство“ в образователната концепция на Кант. Така ние се натъкваме на аспекти в употребата на понятието, които останаха скрити, докато се занимавахме единствено с моралните съчинения на Кант. Тези аспекти са следните:

а) „Достойнство“ за Кант е нещо, което всеки човек притежава по силата на своята разумна и свободна природа. „Разумът“ и „свободата“, а с това и „достойнството“ са „човешка съдба“. В този смисъл достойнството е „**ненакърнимо**“ и „**неотчуждимо**“. Това е нормативната база на съвременното оценностяване на всеки живот, както и на принципа на всеобщия респект към свободно избраните жизнени цели и планове - респект към човешката **автономия**.

б) Второто понятие за достойнство, което Гийсингер извлича от Кант, се надгражда и е немислимо без първото, но то донякъде и стои в напрежение с него: Всеки притежава достойнство по силата на това, че е свободен и разумен, но точно защото е свободен, той може и да „потъпче“ собственото си или чуждото достойнство и с това да **заслужи** всеобщо презрение. Дарът или правото, дадено ни по природа, са обвързани със **задължение към себе си** и към **всички хора**.

Развитието на автономия предполага култивиране на две способности: способност за разбиране на стойността на нравствения закон, но и 2) способност за избор, който вече не е необходим, а напълно свободен - да откликнеш на това, което разумът по необходимост повелява. Едва когато и двете условия са изпълнени можем да говорим, че автономният „отвоюва“ не само собственото си достойнство, но и достойнството на идеята за човешкото като превъзхождаща природата - втора природа. Едва тогава ние можем да мислим понятия като „пренебрежение“ и „презрение“ като обосновани морални чувства – те са обосновани по отношение на хора, използващи свободата си, пренебрегвайки гласа на разума си. На базата на тези разграничения Гийсингер обобщава, че човек, който има не само разбиране за морална норма, но и воля да я реализира, е адресат на един вид респект, който той, взаимствайки определението от Стивън Дарвал, нарича „оценъчен респект“ (appraisal respect), докато престъпникът например не е адресат на оценъчен респект. И двамата обаче заслужат базово признание (recognition respect) на своето човешко достойнство (basic dignity), което е безотносително към заслугите“.

Помагат ли ни тези разграничения с оглед на въпроса за достойнството на хората с ментални увреждания? Да, защото ни снабдяват с понятия и основания, с които можем да се противопоставим на това хора с ментални увреждания да бъдат третирани по отношение на въпросите за оценъчния респект на едно равнище с хора, които съзнателно са нарушили морални норми и по този начин са потъпкали достойнството си.

Помагат ни и защото с тяхна помощ може да се очертае ясно разликата между заслужен и незаслужен отказ от респект. Те ни водят към една много съществена за нашето изследване разлика – тази между „автономия“ и „достойнство“. Двете понятия могат и трябва да бъдат разграничени, макар че не е задължително разграничението да бъде строго. Защо? Защото в своя най-базов смисъл понятието за „достойнство“ не предполага идея за съзнателен избор, докато понятието за автономия е немислимо без тази идея. Тази теза предполага да бъде казано повече за ролята на опита с респект за конституирането на човешкото достойнство, както и за конституирането на моралното съзнание, разбрано като автономно съзнание.

9. Ролята на опита с респект за изграждането на достойнство и на морално съзнание

По формулировката на Джоел Файнберг „да респектираш човека или да мислиш за него като за притежаващ човешко достойнство, означава да мислиш за него като за потенциален източник на твърдения“. Според автори като Аксел Хонет, за да развие усещане за собствено достойнство, в процеса на своята социализация човек има нужда от опит с респект. За Кант всяко човешко дете е надарено с достойнство, усетът и съзнанието за което трябва да бъде пробуден чрез образование. Йоханес Гийсингер извлича импликациите на тези възгледи в тезата, че за да се даде възможност и пространство на децата да се развият като автономни личности, трябва да бъде зачитано именно тяхното актуално „детско достойнство“. Под това Гийсингер разбира отношение на респект към **настоящи** претенции и потребности не просто с оглед на бъдещето, а с оглед на това детето да може да почувства себе си в настоящето като значимо и ценно и за да сметне като важно за себе си да реализира в бъдеще сегашните си способности. Това в термините на Кант би означавало да виждаш в децата не просто средства, а цели сами по себе си.

Преведен в по-близки до практиката представи, принципът на хуманността, приложен към децата, би означавал, че патерналистичното налагане на цели и вземане на решения, които ги касаят, без усилие да се направят ясни основанията на тези решения, трябва да се разбира като форма на инструментализация или пренебрежение. Обратно - само при опити с респект детето няма да приеме моралните норми като наложени отвън като натиск или средство за адаптиране към социалната среда, а ще може само да **почувства** и оцени достойнството на моралността като универсална ценност. Само по такъв начин то и в бъдеще би имало мотивация да използва моралните принципи като лост за собствената си морална еманципация от природни или само специфично контекстуални условности, а в настоящето си, за да отхвърля неприемливи за разума и свободата му външни императиви. Тъкмо в това Гийсингер вижда

еманципативната сила на респекта, отхвърляйки основанията „против“ още неавтономни личности да бъдат разбирани и третираны като пълноправни адресати на респект.

Благодарение на Гийсенгер ние се сдобиваме с теоретична рамка, в която можем да обосновем като нормативно значими претенции, способности, начини на живот и нормативни статуси, които предхождат и се различават от способността за аргументативно обосноваване. По аналогия с аргументите за ценността на респекта по отношение на развитието на достойнство и автономия при децата ние твърдим, че и хората с ментални увреждания са пълноправни адресати на респект. Може да бъде показано, че хората с ментални увреждания, също както всички хора, още в първите етапи на своето развитие са чувствителни към унижението, към междуличностното и социално пренебрежение. Ако съумеем да погледнем на техните потенциални претенции като на „борба за признание на нормативни статуси“, то там, където тя се печели, би могла да бъде мислена като печалба, обогатяваща общия ни морален свят, тъй като би го трансцедирала по-далеч от наследените предразсъдъци, закотвящи ни в речника на природните обусловености, готови етикети и рутинизирани подходи и практики към хора с ментални увреждания. Така на включването на морална перспектива и морални очаквания на хората с ментални увреждания в общия морален дискурс би могло да се погледне като на морален прогрес за цялото човечество.

10. Унижението като идеологическа практика. Овещяване и деперсонализиране

В главата е изведена 1) понятийната рамка, в която ние обикновено говорим и описваме практики на унижение. И 2) изясняваме какво означава „да се принизи идеята за човешкото изобщо“ в контекста на съвременната морална философия. Тъй като, както вече бе подчертано, съвременната морална философия отдава първостепенното значение на ролята на практиките на аргументация за легитимиране на моралните твърдения, ние

извеждаме, че личната морална деградация засяга не просто „идеята за човечество“, а социалните или практическите условия, способстващи за развитието и пазещи гаранциите за човешкото достойнство. В зависимост от степента на социално разпространение и рутинизацията на деградиращи достойнството практики засегнатите могат да бъдат едно или няколко конкретни лица, цяла общност или група от хора, а понякога и цялото човечество. Щом веднъж сме се съгласили, че в основата на морала стои разбирането за вътрешната стойност на хората - тяхното достойнство, то е логично да заключим, че социалното отражение от принижаването на вътрешната стойност в първо лице се изразява в унижение или пренебрежение на някой друг – на второ лице или на по-голяма група от хора. Ако сме приели **практическите основания** да си приписваме **достойнство по природа**, то ние следва да приемем, че „самодеградирането“, разбрано като „потъпкване на вътрешното достойнство“, на „вътрешната човешка природа“, произвежда унижение, което накърнява **социалната природа** на условията за придобиване и защита на човешкото достойнство.

На базата на тези две стъпки ние заключаваме, че ако унижението и пренебрежението блокират достъпа до условията на хуманността, то унижението и пренебрежението са „дехуманизиращи“ и „деперсонализиращи“ практики. Това ни позволява да издигнем в следващата под-глава (10.1) и собствено авторската теза на този дисертационен труд, предлагайки една формулировка на понятието „достойнство“, която ясно се различава от обичайния му смисъл като „автономия“.

В тази глава ние обясняваме също и интереса си към експликация на понятийните взаимовръзки, които откриваме в есето, озаглавено „Human Dignity“ на френския философ Габриел Марсел. Този автор достига до определена идея за човешко достойнство, но не като я постулира по априорен начин, а на базата на анализ на „антитезата“ на достойнството – чрез определението на неговата противоположност. Противоположно на достойнството според Марсел не е липсата на достойнство, а „гузната съвест“ (guilty conscience) или афектираното достойнство (affected dignity).

Тези понятия са нашите изходни точки за анализите, представени в следващите две подглави (10.1 -10.2).

10.1. Афектираното достойнство и духът на абстракцията

Ние се приближаваме към разбирането на това кое е противоположното понятие на понятието „достойнство“ чрез описанието на определен тип поведение, обозначено от Марсел като поведение на „ресентимент“. Най-общо, придържайки се към разсъжденията на Марсел, „ресентиментът“ може да бъде дефиниран като чувство за морална вина, което обуславя „идеологическо съзнание“ и „патологично поведение“, функциониращи като компенсаторен механизъм на преодоляване на това чувство за морална вина или срам. За да опише какво има предвид под „идеология“ и респективно под „идеологическо съзнание“, Марсел използва термина „дух на абстракцията“. „Духът на абстракцията“ според него се изразява в практики на опростяване и подмяна на диференцираните ни възприятия за хора. Особено показателни и симптоматични са случаите, когато хора, ставащи жертва на обусловените от ресентимент идеологически действия, са от кръга на нашите най-близки, тоест от кръга на хората, чиито мотиви за действие и качества на характера би трябвало най-добре да познаваме. Да се виждаш в поведението спрямо теб на близък човек като „отразен в криво огледало“ или изобщо да не се разпознаваш, е може би най-онагледяващата метафора за патологичния характер на идеологията, ако следваме Марсел.

Тези разсъждения ни водят към извода, че идеологическото съзнание се проявява в неспособността да правиш различавания между различни видове правила и принципи, които изискват различни видове поведение или отношение към различни типове „обекти“. Тази невъзможност се изразява в случаите, в които някой подчинява всичките си действия и съждения на базата само на един-единствен принцип, който е станал от най-голямо значение за него. Когато усетят за разлика се загуби дотолкова, че засегне възможността да различаваме между хора и животни, хора и предмети и

хора и идеи, с пълно право можем да твърдим, че не става дума просто за погрешни или ограничени съждения. В допълнение ние трябва да кажем, че става дума за напълно подменено (фалшиво) съзнание и за патологично социално поведение.

Авишай Маргалит нарича същия феномен „слепота за човешкото“ (human blindness): невъзможност да свържеш непосредствено телесния израз с ментални термини, а Аксел Хонет го свързва с определена „деформация на възприятията“.

Във връзка със заличаването на разликата между хората и предметите в съвременната социална теория понякога се говори за инструментализация (използването на човешките същества като средства за чужди цели), понякога също и за опредметяване (реификация). Реификация е по-силен негативен термин, тъй като, както обосновава Аксел Хонет, не става дума просто за инструментализиране за собствена полза на човешки качества, а за тотална „деперсонализация“ - за невъзможност да видиш каквито и да било човешки черти в едно човешкото същество. (Хонет, 2010)

На фона на тези изводи за идеологическия и патологичен характер на практиките на деперсонализация на хора ние се питаме, кога достойнството се явява противоположното на идеологиите? Вече лесно можем да отговорим на този въпрос: когато се съпротивляваме на идеологиите. От тук ние стигаме до извода, който е и основната теза на тази докторска дисертация: Достойнството е способност да се противопоставиш на идеологическо третиране, проявяващо се като форма на деперсонализация или изкривено представяне на природата на конкретни човешки същества, а тази способност се проявява тогава, когато действително оказваш такава съпротива в практиката. Човешкото достойнство не е нищо друго, освен способност да окажеш съпротива и да се противостоиш на идеологическото третиране на „някаго“ (например на себе си или на някой друг), като „нещо“ или като „някой друг“ (като изопачен образ). В светлината на разсъжденията на Марсел ни се откри един всъщност съвсем обикновен, напълно всекидневен смисъл на понятието „достойнство“, който обаче философски

се оказа абсолютно базов. Тази теза е развита по-подробно в следващата подглава – (10.2).

10.2. Човешкото достойнство като способност за съпротива срещу формите на деперсонализация

Защитава се тезата, че за да отхвърлиш поведение, което те „подменя“ с някой или с нещо друго, с някаква обща черта, с някаква дума, в която не се разпознаваш, или - в най-радикалните случаи - за да покажеш непримиримост, когато те третират „като животно“, като предмет или като непълноценен човек, не е необходимо да притежаваш способност за абстрактно мислене. За да можем да покажем, че хората с ментални увреждания са способни на съпротива срещу идеологическо третиране, ние се нуждаем единствено от разбиране на техния език – от вникване в това, което с поведението си те ни казват или се опитват да ни кажат. Стигаме до извода, че ако уважението е чувство, то и достъпът до вътрешното ни достойнство е въпрос на усещане – усещане за собствена стойност, а не на първо място въпрос на абстрактно мислене. Като държим сметка за изключителната роля на качеството на социалните интеракции с оглед на възможността за култивиране на човешко достойнство, ние приемаме, че усетът за собствена стойност (достойнството) има за свое най-базово условие за възможност, онова чувство за разлика, което за всекиго от нас прави очевидна несравнимо по-високата стойност, която има респектът в сравнение с пренебрежението, моралното от неморалното, справедливото от неоправданото. Авишай Маргалит изтъква този момент, определяйки понятията „достойнство“, „унижение“, „срам“ като „terms of sensibility“ (Margalit, 1996:290). Ние до голяма степен сме научили значението на тези думи за собствена сметка, преди да сме се научили да ги разграничаваме в пространството на комплицираните мрежи от основания, преплитачи се в теоретичните дискурси. На базата на тези основания ние твърдим, че не съществува теоретична пречка хората с ментални увреждания да се мислят

като напълно способни да изпитват чувството за разлика, отличаващо респекта от пренебрежението.

Единствено отношенията на респект дават шанс да се развиеш като същество с достойнство, тоест като същество, което не би могло да приеме продължително време без съпротива практики на унижение и пренебрежение. Формите на съпротива са различни: това може да е просто телесен израз, изражение, изчервяване, агресия или автоагресия. Ние можем да назовем подобни изрази – те са част от нашия език и можем да разширяваме този език, така че в него да намерят място всички онези послания, които родители и близки на хора с ментални увреждания, медици, психолози и т.н. разчитат у тези, за които се грижат и с които общуват. Само така те могат да направят достъпно за всички нормативното послание дори на хората с тежки ментални увреждания.

Можем да обобщим до тук: Чувството за човешко достойнство зависи от социалните условия, даващи възможност човек да изгради правилно усещане към себе си и другите. Ние нямаме директен достъп до това чувство, то не е „нещо“ - човешкото достойнство е практика, която намира израз в различни форми на съпротива срещу фалшиви опредметявания, срещу онова, което интуитивно или рефлексивно знаем за себе си, за нашите близки и хората изобщо. Ако е трудно условията за култивиране на достойнство да бъдат формулирани в позитивни термини (както се опитва Марта Нусбаум, чието предложение обсъждаме в следващата част на тази работа), то е лесно тези условия да бъдат формулирани негативно – като съпротива срещу директните форми на проява на идеологии, деперсонализиращи хора. Единствено когато човешкото развитие не е белязано от изначален сблъсък със систематично пренебрежение, унижение или насилие изобщо е възможно човек да придобие усет за собствената си човешка стойност като пълноправен член на човечеството и да придобие индивидуална увереност в способностите си. За хората с ментални увреждания, където предразсъдъците лесно блокират достъпа до тези базови условия за самоувереност, това важи с още по-голяма сила: те са по-зависими от другите от доверието и респекта, с което изначално ги посрещат с идването им на този свят. Ако нормативния ни език бъде

разширен така, че в него да се чуват и различните гласове на хората с ментални увреждания, това би означавало, че човешкото достойнство не е необходимо обвързано със способността за участие в аргументативния морален дискурс, но само със способността да показваш съпротива. Да си способен на съпротива срещу фалшивите или потискащи конструкции, под които някой се опитва да те подвежда, зависи от вътрешното усещане за това кой си ти (а, респективно - и кой не си ти), както и от предкогнитивната увереност, че си човек, който има вътрешна стойност.

Може би това толкова базово ниво на самосъзнание не предполага с необходимост извода, че то по-късно ще се развие до пълно морално съзнание, което вече би изисквало и активна способност да покажеш съпричастност или солидарност с потиснати от идеологии хора, чиято съдба не те засяга конкретно. Но способността за съпротива срещу директно насочените срещу теб идеологически практики със сигурност е както необходимо, така и достатъчно условие, за да припишем някому достойнство.

В една такава перспектива можем да забележим, че дори агресивната, деструктивна или самодеструктивна съпротива срещу нечие субординиране под абстрактни и унижителни категоризации (като например етикетизирането в расистки термини или определения като „умствено изостанал“, „бавноразвиващ се“, „олигофрен“ - понятия, които с практиката са се наложили като стигматизиращи и обидни етикети) често пъти е тъкмо израз на опита да съхраниш своя ценностен човешки интегритет и достойнство. В този смисъл понятието „достойнство“, дефинирано от нас, ни дава оптика към цяла гама от нормативни проблеми, които остават скрити, ако изхождаме само от представата за човека като автономно същество. Формите на агресия или самоагресия могат да бъдат разглеждани и като форми на съпротива срещу потискащи практики, които възпрепятстват участието в аргументативния дискурс на даване и искане на основания. Критичният потенциал на определени форми на съпротива може при добра воля да се покаже като нормативно обоснован и обогатяващ нашия морален речник, но само ако предварително сме настроени да се отнасяме към всеки човек като към същество, към чието достойнство имаме задължение. Това

важи не само за хората с увреждания: Без да е стриктно рационалистка, концепцията за достойнството като съпротива, която предложихме тук, е способна, изглежда, да обхване и нормативните послания на всички, потискани от форми на идеологическо третиране хора, чиито форми на съпротива остават неразбрани и обикновено се класифицират като хулиганство или нежелание за морално включване.

Достигнатото понятие за „достойнство“ вече ни позволява да видим на кои от нашите пет въпроса сме намерили еднозначни отговори:

- 1. Доколко хората с увреждания са способни да изпитват моралните конфликти на раздвоението между абстрактни повели на дълга и повелите на потребностите си?*

С оглед на дефиницията на понятието за достойнство като способност за съпротива срещу формите на унижение нашият отговор е, че дори и хора, които не са способни на автономни действия, стига само да са имали достъп да базови отношения на респект, са способни да развият усет за собствено достойнство. Те съответно са способни да действат съгласно принципа на човешкото достойнство. Този принцип не е рационалистки формулиран и не предполага способност за абстрактно мислене, но въпреки това има универсален морален смисъл: съпротивата срещу унижението не може да бъде сведена до само ситуативно валидна, тъй като защитава условия, правещи възможни човешкото достойнство изобщо.

- 2. Могат ли хората с ментални увреждания да действат против склонностите, инстинктите си, непосредствените си интереси?*

Тук отново е достатъчно да повторим: Хората с ментални увреждания са способни на съпротива, когато ги унижават. Съпротивата срещу унижението не е природен инстинкт, защото и унижението не е „природно“, както и „човешкото достойнство“ не е „природно“. То е социално култивирано. Само хората могат да унижават и съответно само те могат да се съпротивляват срещу унижението. Съпротивата срещу форми на

деперсонализация не е морално поражение, а е най-красноречивият израз, че е премината границата, която не трябва да се преминава. Усетът за тази граница няма непременно общо с рационалната способност в тесния смисъл, в който Кант мисли за нея.

3. *Могат ли хората с ментални увреждания да се противопоставят на средата си и на други хора, да изискват зачитане и уважение?*

Положителният отговор тук следва от предишните аргументи.

4. *Могат ли хора с ментални увреждания да разпознават като важни целите на други хора и в този смисъл да искат тяхното осъществяване?*

Ние аргументирахме, че хората с ментални увреждания могат да развият усещане за собствената си стойност само тогава, когато изначално бъдат включени в отношения, позволяващи им да почувстват себе си като ценни. Подобни отношения и връзките, които се създават със „значимите други“, са пред-когнитивни и не изискват развита способност за рационалност. Съответно усетът за ценността на тези „значими други“ също е даден предкогнитивно. От това следва, че дори хора с тежки ментални увреждания са способни да разпознават форми на несправедливост, засягащи техни близки, дори и да не са способни на дълбоко разбиране за основанията и характера на техните цели и дори да не са способни да проявят същата чувствителност към хора, с които не ги свързва непосредствен опит. Дали те могат да развият такава чувствителност никога не е предварително ясно.

5. *Можем ли да твърдим, че действията на хора с ментални увреждания са единствено природно детерминирани?*

Отговорът на този въпрос също е ясен: Не можем да говорим за чиста природна детерминираност, когато става въпрос за същества, които са водени от принципа на взаимния респект. Ние отхвърлихме различни основания срещу това, че базовият респект е дължим само на някои, а не на

всички хора. С помощта на метода на рефлексивния еквилибризъм достигнахме до една формулировка на човешкото достойнство - способност за съпротива срещу деперсонализацията. Нашата формулировка, за разлика от тази на Кант, е способна да даде израз тъкмо на тази интуиция – на човешко достойнство са способни всички хора, включително и хората с ментални увреждания, които иначе кантианската формулировка оставя изключени.

ЧАСТ ТРЕТА

11. Справедливото и порядъчното общество

Ако базовият морален принцип е принципът на човешкото достойнство и ако „достойнство“ означава съпротива срещу опитите за деперсонализация, то ние вече разполагаме с един ключов критерий за разграничаване на справедливите от несправедливите форми на политическо устройство: основните правила на едно справедливо политическо устройство трябва да са оформени така, че на първо място да осигуряват пространство за разбиране и солидарност с формите на съпротива срещу всякакви форми на деперсонализация. В тази глава ние се питаме, каква форма трябва да има едно общество, в което достойнството на хората с увреждания ще бъде уважавано наравно с това на всички други негови членове? Опитваме се да оценим дали наборът от принципи, оформящ дистрибутивната парадигма на справедливостта, така както тя е развита в прочутата и политически много влиятелна „Теория на справедливостта“ на Джон Ролс, определят за основното нормативно понятие за „достойнство“ (така както ние го определихме) полагащото се централно място, така че принципите на справедливостта, формулирани от Ролс, да могат да се разбират същевременно и като защитаващи условия за човешкото достойнство. Предвид на централния ни интерес към понятието „достойнство“ би било напълно логично още от самото начало да се питаме дали теорията на

идеално справедливото общество на Ролс е същевременно и теория на едно „неунижаващо“ общество? Това е питане за това коя е основната ценност 1) заради която хората изобщо се обединяват в общество и 2) дали приетите принципи на съвместната базова социална кооперация са ориентирани винаги и към осигуряването на гаранции за тази основна ценност – човешкото достойнство.

Целта на общественото сътрудничество, както е определена от Ролс, е дефинирана, на първо място, в термините на благополучието. Що се отнася до моралния елемент, той при Ролс се появява във връзка с композирането на първоначалната ситуация на договаряне на принципите на справедливото общественото сътрудничество. Тази идеална първоначална ситуация обаче се композира, на първо място, тъкмо с оглед на въпроса какво да се разбира като благополучие? Тъй като представите за благополучие са различни („хората в различни позиции имат различни очаквания от живота“), то те не биха имали мотивация да подпишат договор, който привилегирова представа за благополучие, която не е тяхната представа. С оглед на многообразието от житейски способности, позиции и цели Ролс смята, че единствено един формален критерий за благополучие - такъв, който не предполага каквото и да било съдържание, може да нивелира различните житейски очаквания и поради това да осигури мотивация за участие в процеса на договаряне. За това първият принцип, който според Ролс биха избирали участниците в една хипотетична ситуация на договаряне на базовата уредба на обществото, е *цялостна система от равни основни свободи, съвместима с подобна система на свобода за всички*.

Дотук рационалността и свободата като характеристики на договарящите се страни се имат предвид от Ролс, тъй като способните да направят тези изводи за справедливостта трябва вече да са разумни и да ценят свободата си. „Рационалността на страните“ се проявява в това, че, търсейки стабилност и гаранции за собствената си свобода, те са склонни да приемат ограничението, което ги задължава да ценят свободата и на другите участници в договора. Но дали в тази първоначална договорна ситуация се има предвид и ценността на достойнството на договарящите се страни?

Ролс осъзнава тежестта на ролята, която играят проблемите на достойнството с оглед на мотивацията за участие в справедливото обществено сътрудничество. Но Ролс преценява ролята на „достойнството“ инструментално – как то допринася за справедливото формално координиране на жизнените планове, които социалните агенти имат. Дали понятието „самоуважение“ или „достойнство“, използвано от Ролс, е същото като онова, до което достигнахме ние - „способност за съпротива срещу унижението“? Отговорът ни е отрицателен: Лично усещане за собствена стойност при Ролс е еквивалент на това да си способен да изградиш концепция за собственото си добро, която си уверен, че заслужава да бъде осъществена. Самоувереността е чувството, мотивиращо участието в рационалното договаряне. Рационалността на страните е основната способност, която се изисква, за да може да сключваш договори. Самоуважението играе подкрепяща роля. Ние няма как да не забележим, че самоувереността, необходима да покажеш съпротива срещу унижението, няма непременно нещо общо със способността да сключваш договори. За съпротивата срещу унижението, самоуважението обаче играе главната роля.

Така ние отговаряме на нашия първи въпрос, дали справедливото общество е по необходимост и неунижаващо общество, така както отговаря и Авишай Маргалит на него: По идея то е неунижаващо, тъй като се стреми на **почти** всяка цена да избегне социалните условия, които водят до подбиване на самоуважението. Само че то не е „неунижаващо“ по необходимост, а само като ориентация. (срв.: Margalit, 1998: 271-291).

Прокрадващата се възможност при Ролс, че може би има ситуации, при които от гледна точка на теорията на справедливостта се допуска въпросите на достойнството да остават на втори план спрямо въпросите на благополучието, е неприемлива, щом веднъж сме се съгласили, че условията на взаимния респект са онова, което ни прави хора. Що за алтернатива бихме могли да имаме, за да се откажем от това? Разбира се, няма да намерим директен отговор на този въпрос при Ролс, ще го намерим при неговите критики:

За Хонет например е неприемливо въпросите за условията на самоуважението да бъдат разглеждани в рамката на въпросите за справедливото разпределение на блага, предвиждано от втория принцип на справедливостта, формулиран от Ролс. В подкрепа на това възражение ние привеждаме нашата естествена интуиция (чиито извор потърсихме при Кант, но той може да бъде открит още и у стоиците), че достойнството не е нещо, което се дели, което може да се преразпределя и на чието място може да се постави еквивалент. „Онова, което няма цена, има достойнство“. Теорията на справедливостта като дистрибуция позволява въпросите на достойнството да останат на втори план – те не могат безпроблемно да се разглеждат като блага за преразпределение.

Така се очерта, че справедливото и неунижаващото общество не се припокриват напълно. Допълнителни аргументи в тази посока намираме и при Авишай Маргалит, който изважда на показ и други противоречия между идеала за едно почтено общество, чиито институции не унижават хората (Margalit 1996:1), и идеала на справедливото общество, изградено като парадигма на честното преразпределение: За Маргалит едно общество може да бъде справедливо и все пак да бъде унижаващо. При това то може да унижава със същия акт, с който решава проблем на справедливостта – изравнява в блага и унижава в достойнство.

Почтеното общество за Маргалит е общество, чиито институции не унижават хората.(Margalit 1996:1) Какво за Маргалит означава унижение и от там - какво означава институциите да не са унижителни за хората?

Поведението и условията, които конституират устойчиви основания да чувстваме накърнено самоуважението си, са изключващите практики, стигматизацията, третирането на някого като под-човек, като животно, бедността, третирането на възрастни хора като деца, третирането на хора като машини, пренебрежението, което прави хората невидими. Примерите на Маргалит включват проблемите на унижението на имигрантите, на старите хора, на хората с увреждания, етническите и класовите поводи за маргинализиране. От тези примери не всички са такива, че да не могат да бъдат поправени в рамките на едно, ръководено от принципите на

справедливостта, либерално общество. Обаче един действително централен практически и теоретичен проблем пред теорията на справедливото разпределение, който изтъква Маргалит, е, че разпределението на блага може да се извършва **по унизителен начин**: дори най-справедливото възможно преразпределение е способно да произвежда форми на деперсонализация и стигматизация. Какво обаче означава „по унизителен начин“? Често пъти преразпределянето е съпроводено от пренебрежение и желание за разграничение от тези „най-ощетени“, които - според втория принцип на справедливостта - имат предимство при разпределителните практики. Преразпределението може да е справедливо и все пак, когато се прави „по нечовешки начин“ - формално или съпроводено от „ресентимент“ - да нанася дори по-голяма вреда, защото засяга човешкото достойнство.

Подобно на Маргалит и Хонет отбелязва същия проблем: Общите формални принципи на преразпределението сами по себе си като че ли не могат да осигурят никакво практическо ръководство, когато става дума за по-комплексни проблеми – например произвежданата чрез социалните помощи гетоизация, създаваща зависимост от социалната помощ. Често пъти тази зависимост се оказва по-коварна от бедността, тъй като бива съпроводена от алкохолизъм, наркомания, престъпност и човешка деградация. (срв. напр.: Хонет, 2010:18). Макар че няма необходимост да е така, когато човек не е сенситизиран да внимава и пази човешкото достойнство, полето на социалната работа често пъти се превръща в поле на „ресентимента“, проявяващ се като патернализъм и несъзнателно произвеждащ унижение.

Ако респектът не е нещо, което може просто да се гарантира и формално да се разпределя, то в парадигмата на справедливостта като преразпределение в термините на правата и задълженията липсва нещо абсолютно съществено за нас като хора, което очевидно не може да се поддаде на формализация. Ако социалните условия на самоуважението не могат да се формализират без остатък от пренебрежение, което толкова лесно пробива, заобикаля и намира начин да унизи, това обаче, както демонстрират Хонет, а също и Марта Нусбаум, не означава, че условията на самоуважението не могат да се подкрепят политически и социално и откъд

речника на правата. Ние не бива да губим този речник, тъй като той по дух иска да пази тъкмо достойнството. *Онова обаче, което ни помага да се автономизираме - смята Хонет - „е различно от материята на благо, което може да бъде разпределяно“.* (Хонет, 2010:29).

За Хонет това условие се състои в живите отношения на взаимно признаване, които са оправдани дотолкова, доколкото чрез тях и в тях взаимно се учим да ценим своите потребности, убеждения и способности.

За Нусбаум благата, които не могат да бъдат разпределяни, тези, които нямат чист икономически смисъл, трябва да бъдат (конституционно) фиксирани като минимален праг на достойното човешко съществуване. Нашата следваща стъпка е да обсъдим критиките, отправяни към теорията на Ролс от страна на алтернативната парадигма на „праговата справедливост“, развита от Нусбаум. Имаме допълнително основание да направим това: Алтернативата на „праговата справедливост“ се извежда от Нусбаум като опит да се отговори на предизвикателствата пред справедливостта, които се отправят директно от перспективата на достойнството на хората с ментални увреждания.

12. Достойнство и човешки възможности за развитие

В „Теория на справедливостта“ Джон Ролс демонстрира как е възможно да обосновем базовите политически принципи на свободата и равенството, без да прибъгваме до безкритични метафизически заготовки, извлечени от теории. Вместо това той ни предлага начин да мислим за тези принципи като резултат от обществен договор, сключен при възможно най-безпристрастни процедурни обстоятелства, в които така да се, каже говори само чистият (освободен от обвързаностите на контекста) прагматичен разум, воден от желанието за благополучие. По този начин рационалността и справедливостта на приетите принципи сякаш взаимно се предполагат - справедливостта е разумна, рационалността води до принципите на справедливостта, но това е възможно само когато си представим, че се

постига при един свободен от доминация процес на дискусия, в който страните взаимно изясняват интуициите си за справедливост, просветляват следствията им чрез съществуващи теории и се договарят ценностите, целите и средствата на социалното сътрудничество. Неутралността на тези принципи се гарантира чрез въвеждането на процедура, оставяща „под булото на незнанието“ частните подбуди, пристрастия и обвързаности. Търсят се принципи, които да удовлетворяват всеки разум и всяко чувство за справедливост. Всеки, който хипотетично бихме могли да си представим като участник в тази първоначална ситуация на договаряне, ще приеме тези принципи за рационални и справедливи. Това прави теорията на Ролс изключително силна.

Целият въпрос обаче за нас е, дали хората с ментални увреждания биха могли, дори хипотетично, да са участници в една такава ситуация на договор?

Рационалността на страните и способността да си служат с артикулиран език са условия, без които никакъв договор – хипотетичен или действителен - не може да бъде сключен. По такъв начин гаранциите за достойнството на хората с ментални увреждания изпъква като едно от най-значителните предизвикателства пред договорните теории за справедливо общество.

Марта Нусбаум, една от внимателните критички на Ролс, приема, че принципите на справедливото общество, изведени от него, представляват най-справедливия набор от правила, с които исторически разполагаме, и не смята, че трябва да се отказваме от тях. Тя обаче съзнателно „повдига булото на незнанието“, за да покаже онези несправедливости, които то прикрива – например несправедливости, с които се сблъскват хората с ментални увреждания и онези, които полагат грижа за тях: Оставени сами на себе си хората с ментални увреждания почти със сигурност не биха могли „да потърсят правата си“, дори и те да са им конституционно гарантирани. Това са реални проблеми на справедливостта, дори и да не са непременно проблеми на теорията на справедливостта. Перспективата на хората с увреждания разкрива, че проблемът е в самата структура на теорията, от която „неразумните“ са по дефиниция изключени от самото начало. Те,

както показва Нусбаум, са изключени не просто, защото нито един техен представител не може да бъде включен в първоначалната ситуация на договаряне на принципите на справедливостта, а защото самата цел на социалната кооперация ги изключва. Тази цел е дефинирана в термините на „взаимното предимство“.

В парадигмата на преразпределението „взаимно предимство“ се разбира в икономически или „продуктивни“ термини. Оттук до унижаващата нагласа, че онези, които никога няма да са „нормално продуктивни“ са просто тежест за обществото, пътят е много кратък. Това обаче не е логиката на морала, задължаващ ни да гледаме на всяко човешко същество същевременно и като цел.

От перспективата на хората с ментални увреждания тук се стигна отново до въпроса на Маргалит: дали справедливото общество е по необходимост и неунижаващо общество, когато то включва хора, които едновременно са зависими от институциите му, но не са негови членове – не са граждани. Нелегалните имигранти, с които дава пример Маргалит, са продуктивни, но, донякъде са в сходна ситуация като с някогашните роби - те нямат права. Хората с увреждания не са продуктивни, в нормалния смисъл, но имат права. Тези права обаче не са обосновани в никоя философска теория. Липсата на адекватен речник и на обосноваване, защо те са граждани, произвежда непредвидени от теорията практически ефекти на унижение и пренебрежение.

Нусбаум развива своя алтернативна социалната доктрина, която предлага възможност да бъдат адресирани и проблемите на хората с ментални увреждания. Тази доктрина се опитва да се приближи до идеята за едно „неунижаващо общество“, но както ще опитаме да покажем, основният проблем пред нея остава неясното понятие за „достойнство“, с което тя си служи.

Основните моменти в теоретичното предложение на Нусбаум са следните:

Онова, което не може да се дели или преразпределя, но е същностно важно за човешкото достойнство в едно неунижаващо общество, трябва - според Нусбаум - да се фиксира като прагов минимум на справедливостта.

Тя има предвид онези социални възможности за развитие на нашите способности и за удовлетворение на нашите базови потребности, които интуитивно свързваме с представата за достоен човешки живот. Понятието, използвано от Нусбаум за обозначение на тези базови възможности и способности, е „capabilities”. Множественото число е от значение: понятието включва едновременно представата за „capacities” и “abilities” и дава израз на представата, че за да развие човешките си капацитети, човек трябва да бъде активно стимулиран от социалната си среда. “Capabilities”, както отбелязва Нусбаум, са отговорите, които можем да дадем на въпросите, какво този конкретен човек има възможност да бъде и да направи – какви са опциите пред неговата свобода?

Ние обаче имаме различни потребности. Удовлетворявайки потребностите си, също така ние се учим да ги диференцираме и усложняваме способностите си. Това е възможно само доколкото имаме работа с други хора и с все по-диференциран опит. Тъкмо условията за създаване на такъв опит от различни възможности за човешко развитие според Нусбаум трябва да бъдат фиксирани като минимален праг на справедливото общество. Изричният фокус върху човешкото достойнство, разбрано в плуралистичния смисъл на базови човешки способности и възможности за реализация, както и идеята за фиксиран праг на справедливостта са онова, което ясно различава използването на този подход само за сравнителни анализи, информиращи за необходимостта от наложителни промени, хуманитарни интервенции и про-активни политики, подкрепящи човешкото равенство (цели, до които се ограничава например Амартия Сен, един от пионерите на подхода към справедливостта, базиран върху понятието за „capabilities”).

Да се приеме плуралистичната представа за хуманност на Нусбаум, очертана от разнообразието базови способности и активности, които ни правят хора, предполага да се приеме, че рационалността и езикът (разбиран тясно като пропозиционална реч) биха загубили техния статут на единствени и централни характеристики на човешкото. От тук способностите да се договаряш и да участваш в осигуряването на взаимно предимство вече не могат да се разглеждат като необходимите и достатъчни характеристики на достойния гражданин.

Проектът на Нусбаум не е епистемологически неутрален – той е нормативен или оценъчен: Не е грижа на справедливостта да поощрява безразборно и развитието на всички човешки способности. Грижата на справедливото и порядъчното общество е да подкрепя само онези човешки активности и способности, които интуитивно свързваме с представата за достойнство. С оглед на това ограничение Нусбаум представя един списък, включващ десет условия, за които тя настоява, че са имплицитно заложени в представата за това, какво означава да се живее „човешки живот“ или „живот в достойнство“. Да нямаш възможност да бъдеш изведен поне до прага на този хуманитарен минимум за нея е равнозначно на провал на социалната справедливост.

Този списък с базови условия на човешкото достойнство може да се разбира като фин инструмент за правене на сравнителни анализи между различни равнища на човешко развитие, а оттам и като ориентир за проактивни политики и практики, подкрепящи човешкото развитие в точките, в които най-остро се усещат отношения и условия, произвеждащи несправедливост и унижение. Нусбаум обаче повдига по-силна философска и политическа претенция с настояването, че нейният списък обхваща конститутивните елементи на един достоен човешки живот. Тя настоява, че тези 10 базови *capabilities*, оформени като списък, могат да бъдат изведени чрез метода на „рефлексивното равновесие“, описан от Ролс като взаимно напасване и уравновесяване между интуиции и съзнателните изводи, рефлексирани през теории на справедливостта. В този смисъл изборът на точно тези човешки активности се съобразява с холистични основания и поради това представлява подходяща основа за базов консенсус – хора с различен опит и представи за собственото си добро биха се съгласили, че тези условия е важно да се подкрепят, защото са конститутивни за човешкото достойнство.

Подобно на Нусбаум, която, взаимствайки аргументи от Русо и Аристотел, обосновава, че човешкото достойнство не се изчерпва в способностите на практическия разум, и ние, стъпвайки върху съвременните интерпретации на Кантовата морална философия, достигнахме до едно по-широко понятие за разум и език, в което включихме всички човешки

действия, които имат смисъл на съпротива. Детайлното занимание с Кант обаче даде за нас едно много важно предимство - ясен и диференциран понятиен апарат, позволяващ ни да обхващаме в сравнително проста схема голямо многообразие от следствия и да изваждаме скрити теоретични морални импликации от понятието за достойнство. Това предимство сега ни позволява да забележим и какво не е наред в застъпването от Марта Нусбаум тъждество между „достойнство“ и тези десет „capabilities“: Ако не разполагаме с независимо дефинирано понятие за „достойнство“, то ние не разполагаме с критерии за нормативна преценка за това, кои човешки активности имат отношение към въпросите на достойнството и кои нямат пряка връзка с него.

Понятието „достойнство“ и това за „capabilities“ трябва да могат да бъдат дефинирани независимо едно от друго, за да можем да си зададем ключовия въпрос на Нусбаум: Кои човешки способности и възможности са най-важните, с оглед на един достоен (като минимум) човешки живот? Отговорът на Нусбаум, че това са само онези capabilities, които животът, подобаващ на човешкото достойнство изисква е тавтологичен: централните capabilities са подбрани с оглед на понятие за „достойнство“, което само е дефинирано с оглед на отделни capabilities. Но защо точно на тези, а не на други? Аргументацията на Нусбаум е кръгова и не може да ни изведе към ясен отговор на този въпрос. Очевидно е, че има нужда от прецизен анализ на това, какво означава човешко достойнство. Ние анализирахме смисъла на понятието при Кант, а сега опитваме да направим това и по отношение на употребите му при Нусбаум, така че ясно да представим онези значения на кантианското понятие за „достойнство“, от които тя иска да разграничи собствената си употреба:

Нусбаум със сигурност споделя поне в една точка Кантовото понятие „достойнство“, защото припознава неговото разбиране за човек и човешкото достойнство като цел сама по себе си. За Нусбаум, подобно на Кант, всеки човек заслужава да бъде третиран с респект, т.е. като цел, не само като средство, защото притежава човешка природа. С този аспект на Кантовата представа може да се обоснове и настояването на Нусбаум, че има нещо дълбоко проблематично в това, целта на общественото сътрудничество да се

ограничава до „взаимното предимство“ като единствена възможна цел на социалната кооперация. В светлината на Кант човешката продуктивност не може да се интерпретира като необходима характеристика на хуманността.

При Нусбаум разликите с Кант идват от интерпретацията на понятията за „рационалност“, „свобода“, „независимост“, „автономия“. Може би най-добре и най-ясно, именно от перспективата на хората с увреждания Нусбаум демонстрира каква огромна роля играят нашите потребности, способности и социални зависимости, за това да се развием като същества с усет за собственото си достойнство, способни на еманципация и самоопределение. Еманципацията ни, според Нусбаум, обаче е винаги частична - винаги само в определени отношения, винаги само в определени граници. От тук нататък, според нея, нямаме нужда от кантиански модел за мислене на достойнството. По адекватна на изтъкнатите проблеми ѝ се вижда представата на Аристотел, който мисли за човешкото същество на първо място не като за „разумно същество“, а като за „политическо животно“. Според Нусбаум можем да говорим за различни видове „животинско“ или „видово достойнство“, които заслужават респект. С оглед на това ние не би трябвало да конструираме толкова силна опозиция между „рационалност“ и „анималност“.

Този мотив на пръв поглед е в противоречие с нашето определение на човешкото достойнство като съпротива срещу различните форми на деперсонализация. Деперсонализация, както пояснихме, може да означава да те третират не като човек, а например като животно. Противоречието донякъде се разхлабва, като се вземе предвид, че списъкът с десетте capabilities трябва да очертава само характерни за човека черти, той е антропологично оформен. И все пак тук има също има проблем, който се изяснява малко по-късно.

Второто разграничение от кантианските измерения на понятието „достойнство“ при Нусбаум стъпва на едно разбиране за човешката природа, заимствано от Маркс. Това е представата за човекът като същество с потребност от разнообразни жизнени активности.

Това, че Нусбаум приписва достойнство на различни човешки способности и активности по същата мяра, с която приписва достойнство и на способността за разум, е, както вече подчертахме, ключовият ход за преструктуриране на теорията на справедливостта. С този ход на първо място ни се напомня, че има много основания и причини да се цени човешкия живот. От различните жизнени активности, които изпълват един човешки живот, само някои са най-ценни и само някои имат отношение към човешкото достойнство.

Сега вече ние по-ясно можем да формулираме рисковете пред така рамкираното от Нусбаум понятие за „достойнство“: Ако не можем да формулираме понятие за „достойнство“ независимо от определенията на отделните *capabilities*, ние не бихме могли да преценим кои *capabilities* са **изрично и специфично само човешки** и трудно бихме могли да опишем като изначално проблемни социални практики на дехуманизация. Ние също така не бихме могли да кажем, кои от човешките способности са добри, кои са унижителни или тривиални, кои със сигурност са свързани с идеята за уважението на всеки отделен човек като цел сам по себе си. Тази толкова централна за цялата теория дефиниция на понятието за достойнство е тавтологична – достойният живот се дефинира като праг от *capabilities*, който праг е селектиран с оглед на представата за достоен живот. Да живееш в достойнство означава да живееш над прага на 10 способности, които животът, достоен за живеене, предполага. Това тавтологично обяснение е основната слабост на концепцията за прагова справедливост, която ни предлага Нусбаум. Неговата обяснителна слабост изпъква, когато мислим например за случаи като описаният от Марсел, където някой губи достойнството си, независимо от това, че животът му е протекъл при условия над дефинирания от Нусбаум минимум.

13. Нормативни ориентири към една етика на взаимния респект от перспективата на човешките способности

Ако всички ние се раждахме като вече автономни личности и ако за гарантирането на автономията си не се нуждаехме от никаква друга социална подкрепа, освен тази, която би могла да се осигури от принципа на равната свобода на целеполагане, на който почива теорията на справедливостта като равнопоставеност, допълнен от двата принципа на справедливото разпределение (които да неутрализират играта на случая), не бихме имали нужда от нищо повече от парадигмата на справедливостта като равнопоставеност, за да си осигурим взаимно предимство от съвместното си живеене. За да извлечем това предимство обаче, ние вече трябва да можем много неща. Много неща трябва вече да са подготвени, за да имаме мотивация и самоувереност да преследваме самоосъществяването си по правилата на справедливостта. Алтернативният подход на Нусбаум трябва да се разбира като опит, който показва, че „справедливостта“ не е единствената добродетел, която трябва да изискваме от социалните институции. В добавка те трябва да бъдат и „неунижаващи“ (в смисъла, в който Авишай Маргалит говори за институциите на почтеното общество), но освен това и позитивно подкрепящи базовите човешки потребности и способности. Справедливото и почтеното общество следва да гарантират човешкото достойнство и човешката свобода и да ги подкрепят активно.

В последната глава на тази докторска дисертация ние опитваме да видим, как комплексното понятие „достойнство“, с което оперира Нусбаум, за да очертае общите характеристики на почтеното общество, се отнася към достигнатото от нас понятие „достойнство“, което дефинирахме като способност за съпротива срещу практиките на дехуманизация. Веднага се забелязват определени напрежения:

За Нусбаум „дерационализацията“ на идеята за „човешка персона“ е нещо положително: „човешкото достойнство“ не е сводимо до „човешката рационалност“. Ключът към човешкото достойнство е в това, че човек е преди всичко „политическо животно“. „Анималността“ или „природността“

не е нещо унижително, което трябва да бъде преодолявано на всяка цена. То има морална стойност.

За нас, понятието „достойнство“ е съпротивата срещу „дехуманизацията“, което е равнозначно на това, че „да те третират като животно“ е недостойно и унижително. Оттук - унижително е да третират в нехуманни („нементални“ или „непсихологически“, а дори би трябвало да кажем – и в „нерационалистки“) термини. Очертава се напрежение между нашето понятие за „достойнство“ и това на Нусбаум, което обаче донякъде се релативира като се вземе предвид, че списъкът с десетте *capabilities* трябва да очертава само набора от субстанциални свободи важни за човешките същества - списъкът е скроен по мярата на човека, той е антропологично оформен. Непреодолимият проблем, който обаче е важно да не се релативира е този, който изтъкнахме в предходната глава: Без да дефинираме понятието „достойнство“ отделно от дефинициите на отделните *capabilities* ние не можем да се снабдим с критерий, за да разграничим между човешки и животински потребности и способности, които си заслужава да бъдат поощрявани и подкрепяни. Предимството на достигнатата от нас дефиниция на „достойнство“ като съпротива срещу формите на деперсонализация е в това, че дава ясен критерий за разграничение между човека от останалите живи същества, независимо от определенията на активностите и потребностите, които бихме могли да споделяме с другите животински видове. Тези способности и потребности може в голяма степен да се припокриват, но въпреки това едните са човешки, а другите животински. Човешките потребности се култивират и диференцират в съвсем различни условия – в условията на езика и рационалността. С нашата дефиниция на понятието „достойнство“ ние можем ясно да разграничим кога става дума за „деперсонализация“, следователно за унижение. Извеждайки на фокус „анималността“ на човешката природа, Марта Нусбаум несъзнателно релативира тази възможност: тя не разполага с инструмент, с който да обоснове, защо едни способности са морално релевантни, а други не, както и не може да определи кои форми на третиране, мислими по отношение на животните, са

недопустими по отношение на човек от гледна точка на неговото достойнство.

Срещу рационалистическия редукционизъм на понятието за достойнство, което подобно на Нусбаум схванахме като проблем, очертаващ се и от перспективата на хората с ментални увреждания, ние предложихме друго решение. То се отличава от това на Нусбаум по това, че запазва понятията за „език“ и „рационалност“ като основна характеристика и отличителна разлика на хуманната природа, но с помощта на интерпретациите на Витгенщайн и съвременните морални когнитивисти разширихме понятията „разум“ и „език“, така че за „смисленост“ и „обоснованост“ да може да претендира всеки човешки опит, който се отличава с определена повтаряемост и който е споделен. Ние сме хора не защото говорим в пропозиционално правилни изречения, които при определени условия са истинни или неистинни, а защото някой разбира многообразието от действията ни като човешки действия и понякога разбира тези действия като морално легитимни претенции за валидност. Приемаме, че „човешкото“ намира израз в различни езикови и телесни изражения - в многообразие от „езикови игри“, чиито правила владеем или можем да се научим да владеем. Така за нас е достъпен не само смисълът на пропозиционалните изречения, но и пропозиционалното съдържание на неезиковите действия и изрази – телесният израз на болката, на човешките и природните потребности, на човешките несъгласия, страхове и т.н – всичко това ни е достъпно в нашия общ човешки език и нашите човешки жизнени форми. Доколкото тези изрази са разбираеми или могат да бъдат направени разбираеми за нас чрез „превод“ и интерпретация, дотолкова те могат да бъдат и артикулирани като нормативни претенции за валидност в играта на обсъждане на морална релевантност и обосноваване на претенции.

Понятията „достойнство“ и „човешко достойнство“ могат, а в действителност и се употребяват, по много различни начини в различни жизнени ситуации. Казано в терминологията на Витгенщайн – съществуват

различни езикови игри на достойнството. В този смисъл Нусбаум е права, когато твърди, че неговият смисъл не може да бъде разбран извън понятиините и практически връзки, в които то се употребява – неговият смисъл се постига „холистично“ и въпреки това то не се използва произволно. Въпреки описанието на холистичния метод, с който Нусбаум твърди, че достига до значението на понятието „достойнство“ като на един от най-важните, но не единствения елемент на нейната теория, тя не дава ясно упътване за правилната употреба на това понятие. За разлика от нея, ние твърдим, че в областта на морала, разбрана като област на аргументативно обосновани универсални нормативни правила и твърдения, понятието „достойнство“ има единствено две обосновани (с различни, но допълващи се аргументи) употреби – 1) достойнството е способност за съпротива срещу унижението и 2) достойнството в допълнение е способност за автономия.

Твърдим също, че първият смисъл на това понятие има нормативно предимство пред втория, тъй като са отнася до способност, която при подходящо качество на социалните условия могат да развият всички хора, докато вторият остава в по-голяма степен зависим от чисто физиологични или биологични фактори (каквито са например някои телесни или умствени нарушения)

На холистичният възглед на Нусбаум ние освен това противопоставяме следното възражение: За да можем да приемем, че определени (десет) човешки свободи или способности са конститутивни за човешкото достойнство, ние трябва предварително да сме разграничили какво точно означава човешко достойнство. За да преценим дали практиките, които стоят зад нормативно селектирания списък на Нусбаум, имат отношение към човешкото достойнство, ние трябва предварително да сме декларирали и обосновавали критериите си за разграничение. Защо животът, здравето, телесният интегритет, въображението, самостоятелното мислене, общуването с други човешки същества интуитивно са свързани с идеята за човешкото достойнство, а желанието за властване над човешките същества,

практиките на подтисничество или на саморазрушение интуитивно са негови противоположности? Какво е основанието на тези интуиции?

За разлика от Нусбаум ние предлагаме ясен критерий за отговори на тези въпроси, тъй като достигнахме да еднозначна базова дефиниция на понятието „човешко достойнство“, която е ясно, макар и не строго разграничена от понятието за автономия: Достойнството е способност за съпротива срещу унижението. По отношение на понятието „унижение“ също изведохме ясна аналитична формулировка – всяка практика на дехуманизация. Изведеното понятие е достатъчно общо, за да може да служи като независим критерий за преценка кои човешки практики подкрепят култивирането на способност за съпротива, кои от тях са неутрални и кои са потискащи условията на конституирането му. От друга страна, тъй като става дума за конкретна човешка способност - способност да оказваш съпротива на формите на изопачено, изкривено представяне на индивидуалното човешко самоусещане, достигнатото понятие е достатъчно фин инструмент, позволяващ ни да забелязваме и анализираме диференцирано многообразие от практики на отрицание, деструкция или самодеструкция като ги отнасяме към универсални критерии за нормативна валидност.

За разлика от Нусбаум, достигнатото от нас понятие не е взето „да важи“ по подразбиране – не е „интуитивно“, нито е просто догматично предпочетено. То беше изведено, съобразявайки се с холизма на употребите, като бяха обсъждани претенции за нормативна валидност на различни „кандидати“ за обоснован морален смисъл на това понятие.

Макар Нусбаум да държи на разликата между достойнство и автономия като настоява, че автономията е само една от формите на човешкото достойнство, тъкмо поради липсата на ясно разработени понятия, тя не може да ни помогне да разграничим, кои от фиксираните свободи в нейният списък са условия на базовия тип достойнство, на което са способни всички човешки същества - способността за съпротива срещу формите на дехуманизация, и кои от тези свободи са необходимите условия за култивиране на автономия – една способност, която в определени случаи

остава непостижима за всички човешки същества. Кои *sarabilities* са условия, общи и за двете способности? Закономерният завършек на тази работа е в попълването на тези липсващи разграничения. Ние точка по точка обсъждаме списъка на Марта Нусбаум в светлината на въпросите: 1) Кои от 10 *sarabilities* са обвързани по необходимост с възможността за развитие на способността за съпротива срещу унижението; 2) Кои от тях се отнасят към способността за автономия.; 3) Кои от тях по необходимост имат релевантност и към двете способности – способност за автономия и способност за съпротива.

Предложените интерпретации и коментари към отделните точки, включени в списъка на Марта Нусбаум, разбира се, не са изчерпателни. Съществува много богата интерпретивна литература в контекста на *sarability approach* и теориите за човешко развитие, която тук бе невъзможно да бъде обхваната изчерпателно. Целта ни бе да демонстрираме как достигнато разграничение между „достойнство“ и „автономия“ може да ориентира и обосновава конкретни политики и практики, насочени към подкрепа на човешкото достойнство и човешката автономия. Това се оказва много продуктивен опит, доколкото по този начин ние успяхме да очертаем основни нормативни ориентири на една етика на достойното третиране на хората с ментални увреждания и, в същото време, надяваме се, даваме допълнителна аргументативна подкрепа на идеята на Авишай Маргалит, че идеалното общество не е просто справедливото, но и почтеното общество.

IV. Заключение

Основното усилие на тази работа бе да бъде намерен отговор на въпроса, как можем да мислим достойнството на хора с ментални увреждания? От самото начало на нашето изследване се очерта, че за да отговорим на този въпрос ние ще трябва внимателно да очертаем употребите на две понятия – „достойнство“ и „автономия“. Ние установихме различни „семеини прилики“ между двете понятия, но също и несводими едни към други разлики. Беше показано, че от тези разлики произтичат значими епистемологични, социални и политически следствия. Значенията на

„достоинство“ и „автономия“ в много случаи се пресичаха и ние се стараехме да не ги противопоставяме „изкуствено“, опитвайки се да останем верни на тяхната употреба във всекидневния език. Имаше откъде да тръгнем: не всички хора са „разумни“, в онзи завишен смисъл, предпоставен от Кант, но все пак какво е онова, което, извън всякакъв теоретичен скептицизъм, непосредствено ни кара да виждаме и „неразумните“ хора като хора? Отговорът на този въпрос трябваше да ни осигури онзи липсващ в доминантния кантиански дискурс върху човешкото достойнство критерий, чрез който еднозначно да покажем, че всички хора са еднакво уязвими за унижението, защото всички хора притежават достойнство, независимо от това, дали са способни на автономия.

Възползвахме се от достиженията в съвременната морална философия, като представихме сериозни практически и философски основания за това, че понятията за „език“ и „рационалност“ се полага да бъдат мислени по-широко, така че в тях да могат да бъдат включени всички онези „морални чувства“ и реакции, които не се побират в един абстрактен рационализъм. Това ни помогна да се приближим с подкрепата на Марсел, Маргалит и Хонет към формулирането на онова, което в практиките единствено е способно да унижава – онова отношение, в което се оглеждаме и се виждаме представени „изкривено“: „изкривеното виждане“, „слепотата за човешкото“, „патологичното“ третиране на човешки същества като нещо друго – не като човешки същества или не като онези конкретни личности като които сме се научили да се самоусещаме или самопознаваме.

Достигайки до разбирането, че същността на унижението се проявява в различните форми на деперсонализация на човешките същества, ние трябваше само да помислим какво е противоположното на тези практики и това, съвсем очевидно, бяха практиките на противопоставяне на унижението. Това бяха различните практики на съпротива, различните изрази на отрицание, неприемане и защита на една граница, отвъд която човешките същества престават да бъдат хора. Така достигнахме до извода, че най-базовият, първичен израз на човешкото достойнство е способността за съпротива срещу формите на деперсонализация.

Хората с ментални увреждания със сигурност показват съпротива на определени начини на третиране. За да бъдем наясно кога тези форми на съпротива имат нормативен смисъл, какъв е той и дали е обоснован, ние преди всичко трябва да се опитваме да разпознаем онези социални практики, които произвеждат дехуманизация на човешки същества. Ако достойнството е способност за съпротива срещу различните прояви на дехуманизация, то ние трябва да бъдем на първо място чувствителни за съществуващите съпротиви, които често биват игнорирани, когато идват от хора, които не са способни да ги формулират в публичните рационални дискурси. Това се отнася с пълна сила за нашето морално задължение към хората с ментални увреждания. „Различният глас“ на техните съпротиви най-вероятно също толкова често казва същото, което и всяка формулирана в публичните дискурси съпротива срещу нетърпимостта към потъпкването на човешкото достойнство.

Как този „различен глас“ би могъл да бъде направен разбираем за всички? Безспорно това е задача на онези, които живеят и се грижат непосредствено за хора с ментални увреждания – родители, близки, психолози, медицински лица, социални работници - хора, чиято всекидневна или професионална практика им дава по-близък достъп до смисъла на техните действия. Най-вече те са тези, които могат да „преведат“ този смисъл и да го направят общоразбираем, но това е възможно само когато има условия за макро-социална „чуваемост“ и разбиране за същността и проявите на достойнство на човешките същества изобщо.

С понятието „достойнство“, така както то бе развито тук, различните изрази на съпротива на хора с ментални увреждания придобиват морална релевантност. Там където разпознаваме тези изрази, те трябва винаги да бъдат преценявани и в тази светлина. Само вслушвайки се в нормативните гласове на хората с ментални увреждания, политиките, които ги касаят, действително биха били адекватни - отстраняващи препятствията пред реализацията на човешкото им достойнство и подкрепящи условията, които го развиват.

V. Приложение

1. Приноси на изследването

Като приноси на това изследване би могло да бъде изтъкнато, че 1) показва как съвременната морална философия, стъпваща върху пост-аналитична основа, може да бъде полезна за артикулирането на едно универсално нормативно-практическо понятие за „достойнство“ различно от това за „автономия“. Ние твърдим, 2) че по този начин се допринася към теоретичните опити за преодоляване на неконсистентността на трансцеденталистката Кантова формулировка (опити, като например този на Марта Нусбаум), изключваща хората с ментални увреждания, тъй като ясно обосноваваме 3) едно универсално практическо понятие за „достойнство“, каквото самата Нусбаум, според аргументите, които сме привели в работата, не успява логически да защити. 4) Извеждаме произтичащата от различаването между „достойнство“ и „автономия“ силна епистемологична и критическа функция спрямо съвременни политически теории и практики като показваме техни вътрешни противоречия и като очертаваме пътища за тяхното решаване. 5) Очертаваме ясни нормативни ориентири за респект на човешкото достойнство и, по-специално, на достойно третиране на хора с ментални увреждания като различаваме между практики на респект към човешката способност за автономия и практики на респект към общата човешка способност за съпротива срещу деперсонализацията на човешки същества, разбрана като базова способност за човешко достойнство. Тези нормативни ориентири биха могли да са от полза във всяка област, в която съществува напрежение между принципите на човешкото достойнство и тези на човешката автономия. Като пример тук могат да бъдат изтъкнати въпросите за това как трябва да се интерпретира правото на „информирано съгласие“ по отношение на медицински или правно юридически интервенции, спрямо хора с ментални увреждания или по отношение на възрастни хора, които вече не са способни да взимат автономни решения за себе си. Тези нормативни ориентири биха могли да са от полза също и с оглед на въпроси, пораждащи поле на напрежение между „достойнство“ и

„автономия“ при все още непълнолетни личности, за ориентация при проблеми на достойнството, съпътстващи маргинализирани групи или отделни личности.

2. Публикации по темата на дисертацията

1) Маркова, Ася. Философия на практиката при Лудвиг Витгенщайн. в сп. Критика и хуманизъм, кн.31, бр.1/2010.

2) Markova, Asya. The Concept of Dignity in the Capability Approach. A Personalist Perspective. in: Values of the Human Person. Contemporary Chalange. (2014). Publishing House of the University of Bucharest. Ed. Michaela Pop, 277-286.

Отделни части от дисертационния труд бяха представени като доклади в рамките на следните конгреси и конференции:

1) XIV World Congress of Comparative Education Societies, Istanbul, June, 4-18, 2010, Bogazici University. (Участие с доклад на тема: Capability approach from the point of view of analytical tradition).

2) International Conference: Values of the Human Person: Contemporary Challenges, Bucharest, June, 3-4, 2011. (Участие с доклад на тема: The Concept of Dignity in the Capability Approach. A Personalist Perspective).

3) 8th annual conference of the Human Development and Capability Association (HDCA), 6-8 September 2011, the Hague, the Netherlands, September, 6-8, 2011. (Презентация на тема: On the Concept of Dignity in the Capability Approach).

4) Nineteenth Annual Conference of the Society for Philosophy in the Contemporary World, Unicoi State Park, Helen, GA, USA, July, 21-26, 2012. (Участие с доклад на тема: The Concept of Dignity in the Capability Approach: A Personalist Perspective).